

Franz von Kutschera

Die Frage nach dem Absoluten in Metaphysik und Religion

Metaphysische Systeme wie Religionen sind Versuche der Annäherung an ein Absolutes. Ich möchte im folgenden einige Anmerkungen zur Eigenart der beiden Versuche, ihrer Problematik und ihrem Verhältnis zueinander machen.

1. Metaphysik

Die Auffassung von Metaphysik hat sich im Laufe der Philosophiegeschichte immer wieder verändert, und auch heute besteht keine Einigkeit darüber, wie ihr Gegenstandsbereich genauer abzugrenzen ist. Für unser Thema kann man sich jedoch darauf stützen, daß zur Metaphysik seit Aristoteles jedenfalls auch die Frage nach dem gehört, was jenseits des Physischen liegt, des Physischen im weiten Sinn dessen, was dem Wandel, dem Entstehen und Vergehen, der Veränderung unterliegt. Gegenstand der Metaphysik war immer auch eine gegenüber der erfahrbaren Welt transzendente Wirklichkeit, und in diesem engen Sinn soll das Wort «Metaphysik» im folgenden verstanden werden.

Die Vorstellungen einer transzendenten Wirklichkeit sind außerordentlich vielfältig. Ihr gemeinsamer Kern ist, daß die Welt unserer alltäglichen Erfahrungen, das Physische, nicht die ganze Wirklichkeit ist, sondern nur ein unselbständiger Teil des Ganzen, daß sie in ihrer Existenz, Beschaffenheit und Entwicklung vom Transzendenten als

der fundamentalen, größeren, machtvolleren, wert- und bedeutungsvolleren Realität abhängt. Das Transzendente kann dabei zum Beispiel als über- oder außerweltlich begriffen werden, als Realität hinter den Erscheinungen oder als zusätzliche Dimension der Wirklichkeit, die sich direkter Erfahrung entzieht.

Die Idee der Metaphysik ist, daß sich das Physische nicht aus sich selbst verstehen läßt, daß es über sich selbst hinausweist, so daß das Streben nach Erkenntnis der empirischen Wirklichkeit zwangsläufig auf eine transzendente Realität führt. Die zentralen Gedanken dazu sind in den Argumenten für die Existenz Gottes enthalten, haben ihre Wurzeln aber meist schon in der antiken Philosophie. Ich möchte hier nur kurz an einen von ihnen erinnern, die Frage nach dem letzten Grund, ohne mich auf eine genauere Diskussion einzulassen.¹

Leibniz hat das Prinzip vom zureichenden Grund als fundamentales Vernunftprinzip angesehen. Es besagt: «Für alles, was ist, gibt es einen zureichenden Grund dafür, daß es ist». Dieser Grund kann eine Ursache sein oder ein Zweck, ein Telos. Nun kann die Existenz wie die Beschaffenheit der physischen Welt nicht zirkelfrei durch sie selbst, durch Sachverhalte in ihr erklärt werden. Der Urknall, der Ursprung des Universums, läßt sich als das erste physikalische Ereignis nicht mehr kausal erklären und ebensowenig die fundamentalen physikalischen Gesetze als Mittel aller physikalischen Erklärungen. Nach dem Prinzip vom zureichenden Grund muß es also einen nichtphysischen Grund der Welt geben. Eine andere Version dieses Gedankens ist folgende: Jede kausale Erklärung führt etwas auf etwas anderes zurück. Ein unendlicher Regreß der Ursachen wird nur dann vermieden, wenn sich eine Ursache angeben läßt, die selbst nicht kon-

¹ Vgl. dazu beispielsweise F. Ricken (Hrsg.), *Klassische Gottesbeweise in der Sicht der gegenwärtigen Logik und Wissenschaftstheorie*, Stuttgart 1991 sowie F. von Kutschera, *Vernunft und Glaube*, Berlin 1990, 1.2 und im Anhang 323ff.

tingent ist, sondern notwendigerweise besteht, also keine weitere Erklärung fordert. Eine solche Letztursache findet sich aber in der physischen Welt nicht, da in ihr alles kontingent ist. Das bekannteste Argument dieser Art ist der kosmologische Gottesbeweis, der auf Aristoteles zurückgeht.

Teleologische Erklärungen antworten auf die Frage: «Wozu ist oder geschieht dies?» Sie weisen einen positiven Zweck oder Wert der Sache oder des Vorgangs auf. In ihnen geht es nicht um die Begründung, daß etwas existieren, so sein oder geschehen muß, sondern um die Erkenntnis des Werts der Sache.² Auch hier führen die Antworten: «Dies ist, damit etwas anderes ist» zu einem Regreß, wenn sie nicht endlich einen letzten Grund angeben, etwas, das einen intrinsischen Wert hat, einen Wert in sich, nicht nur einen mittelbaren Wert für etwas anderes, und einen Wert schlechthin, nicht nur einen Wert unter bestimmten Aspekten oder Bedingungen. Ein solcher Wert als letzte Legitimation dessen, was ist, findet sich aber in der empirischen Welt nicht. Auch die Suche nach einem teleologischen Verständnis der Welt insgesamt wie der einzelnen Erscheinungen weist also über sie hinaus.³

Dem teleologischen Gottesbeweis liegt ein anderer Gedanke zugrunde. Er geht von der Zweckmäßigkeit empirischer Dinge aus, zum Beispiel der Angepaßtheit der Lebewesen an ihre Umwelt, und schließt von ihr auf einen intelligenten Urheber, einen Schöpfer der Welt oder Demiurgen.

² Vgl. dazu F. von Kutschera, *Grundfragen der Erkenntnistheorie*, Berlin 1981, Kap. 2.

³ Platon argumentiert so: Wo es ein Besseres gibt, muß es auch ein Bestes geben. In der empirischen Welt sind die Dinge nur mehr oder weniger gut. Sie weisen also über sich hinaus auf die Idee des Guten. Das Gute ist auch für Aristoteles das, worum willen alle Dinge sind: Vgl. *Metaphysik I (A)*, 982b10, sowie *De philosophia*, Fr. 1476b22–24.

2. Religion

Auch die Religionen beziehen sich auf eine transzendente Realität. Während die Metaphysik dabei von der Frage nach einem Verständnis der physischen Welt ausgeht, ist das Anliegen der Religionen vor allem eine Deutung der menschlichen Existenz. Ich möchte hier die Frage nach dem Sinn menschlichen Lebens in den Mittelpunkt stellen. Das wird zwar dem ursprünglichen Charakter der Religionen als umfassender Weltanschauungen nicht gerecht, aber heute, wo der Glaube seine weltanschaulichen Kompetenzen weitgehend eingebüßt hat, erwarten wir von ihm in erster Linie eine Antwort auf diese Frage. Letztlich macht wohl auch nur die Vermittlung von Sinn für ein in seinen empirischen Grenzen von Sinnlosigkeit bedrohtes Leben verständlich, warum Religionen in der Menschheitsgeschichte, von deren Anfängen an bis heute, eine so große Wirkungskraft gehabt haben und warum sie sich oft auch gegenüber radikalen Veränderungen des Weltbildes als stabil erwiesen haben. Will man das Phänomen der Religionen verstehen, so muß man versuchen zu begreifen, warum sie – im Gegensatz etwa zur Metaphysik – eine so eminente Bedeutung für den Menschen haben, und das erklärt sich wohl am besten aus der Sinnvermittlung.

Die Fragwürdigkeit unseres Lebens ergibt sich vor allem aus unserer Abhängigkeit, Vergänglichkeit und Endlichkeit. Schon Homer sagt, allein die Götter hätten den Erfolg ihres Handelns (sein *Telos*) in der Hand, während der Erfolg unseres menschlichen Handelns von Umständen abhängt, die sich unserer Kontrolle entziehen. Wie sich unser Leben gestaltet, liegt in der Tat nur zum Teil an uns selbst. Äußere Gegebenheiten begrenzen unsere Aktionsmöglichkeiten; unsere Pläne werden oft durch Entwicklungen durchkreuzt, die wir nicht beeinflussen können. Soziale, ökonomische und kulturelle Gegebenheiten

bestimmen den Rahmen, in dem sich unser Leben vollzieht. Wir sind auf andere Menschen angewiesen; Krankheiten oder Unglücksfälle können unsere Pläne zunichte machen. Das Leben besteht auch nicht nur aus unserer Tätigkeit und ihrem Erfolg oder Mißerfolg, sondern im Erleben, in dem, was uns widerfährt. Die Frage nach dem Sinn des Lebens stellt sich gerade auch bzgl. dem Leid und dem Scheitern; es ist die Frage, ob das, was uns an einem erfüllten Leben hindert, was uns bedrückt, was wir als wertwidrig erleben, nicht doch irgendeine positive Funktion in einem größeren Zusammenhang hat, einen zunächst verborgenen Sinn, der, könnten wir ihn erkennen, uns unser Los leichter tragen ließe.

Neben der Abhängigkeit von äußeren Umständen ist unsere existentielle Situation auch durch die Vergänglichkeit gekennzeichnet. Unser Leben ist vergänglich, aber auch all unser Besitz, unsere Werke, unsere Beziehungen zu anderen Menschen. Die gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Ordnungen, in denen wir leben, ändern sich. Wir finden nichts Bleibendes. Was heute gilt, gilt morgen nicht mehr. Der Umbruch sozialer Konventionen und Ideale vollzieht sich nicht immer so schnell wie in unseren Tagen, aber er ist in jedem Leben spürbar. Freude und Glück vergehen mit dem Augenblick und werden zum Gegenstand verblassender Erinnerung, aber jedes Glück will, wie Nietzsche sagt, tiefe Ewigkeit. Wir wollen Anteil haben an Bleibendem, aber das finden wir im Fluß des Vergehens nicht.

Das dritte Moment unserer existentiellen Situation ist das Bewußtsein unserer Endlichkeit. Unser Horizont geht zeitlich weit über die Grenzen unseres Lebens hinaus, in die Geschichte unserer Kultur, unseres Volkes, der Menschheit, er umfaßt die Evolution des Lebens, die gesamte Kosmogonie. Es gibt heute detaillierte Theorien darüber, was in der ersten 10^{30} stel Sekunde nach dem Urknall geschehen ist, und Voraussagen über das, was in

Milliarden von Jahren der Fall sein wird. Ebenso geht unser räumlicher Horizont weit über die Grenzen hinaus, in denen sich unser Leben abspielt, über die Erde, das Sonnensystem, die Milchstraße hinaus in kosmische Dimensionen. Er reicht andererseits ins unsichtbar Kleine hinunter, in die Welt der Atome und Elementarteilchen. Geschichte und Ethnologie erschließen uns andere Kulturen, andere Vorstellungs- und Wertsysteme. Angesichts dieser gewaltigen Dimensionen der Wirklichkeit und der Fülle ihrer Gestalten erscheint unser eigenes Leben in seiner Kürze und Beschränktheit winzig und bedeutungslos.

Christlicher Glaube sichert uns in dieser Situation Sinn zu. Er ist zunächst ein Glaube an einen personalen Gott, der die Welt erschaffen hat. Als Werk Gottes ist die Welt ein sinnvolles Ganzes, nicht nur Produkt von «Zufall und Notwendigkeit» (J. Monod). Die Dinge und Vorgänge in ihr haben trotz ihrer Vergänglichkeit einen objektiven, bleibenden Wert und Sinn. Kosmische Evolution und Menschheitsgeschichte haben ein Ziel, und auch das Kleine hat eine Funktion im Ganzen. Eine zweite Aussage des Glaubens ist die von der Stellung des Menschen in der Welt und seinem Verhältnis zu Gott. Der Mensch ist nach dem Bilde Gottes geschaffen und zur Gemeinschaft mit ihm berufen. Das besagt: Wir sind trotz unserer beschränkten Einsicht fähig, am Werk Gottes teilzunehmen, an der Vollendung von Welt und Geschichte. Wir können uns in unserem Handeln am Sinn des Ganzen orientieren, indem wir tun, was wir als richtig erkennen und was unser Glaube fordert, und haben die Hoffnung, einst diesen Sinn ganz zu erkennen. Endlich bedeutet die Zusicherung ewigen Lebens eine ungeheure Erweiterung des Horizonts menschlicher Existenz: Endlichkeit, Vergänglichkeit und Abhängigkeit sind keine Grenzen für die Erfüllung unseres Lebens. Der Glaube eröffnet damit die Hoffnung auf einen größeren Sinn der Existenz, als er sich in den gegenwärtigen Schranken verwirklichen kann.

3. Verwandtschaften und Unterschiede zwischen Religion und Metaphysik

Die Verwandtschaft von Religion und Metaphysik ergibt sich daraus, daß sich beide auf eine transzendente Wirklichkeit beziehen, wobei deren eingangs gegebene Charakterisierung für sie gleichermaßen gilt. Traditionell wurde diese Konvergenz noch dadurch betont, daß man das Absolute der Metaphysik mit dem Gott des Glaubens identifizierte. So lautet der stereotype Schlußsatz der Gottesbeweise bei Thomas «... und das [den letzten Grund, das notwendig existierende Wesen etc.] nennen wir Gott.» Das Verständnis der physischen Realität hängt ferner eng mit dem Menschenbild und der Deutung menschlicher Existenz zusammen. Es geht auch in der Metaphysik mit ihrer Frage nach dem Telos der Welt um Sinnfragen, und Kant, dessen *Kritik der reinen Vernunft* nach verbreiteter Auffassung das Ende der Metaphysik markiert, hat in der *Kritik der praktischen Vernunft* metaphysische Annahmen, insbesondere Unsterblichkeit und Existenz Gottes mit Überlegungen zum Sinn menschlichen Lebens – genauer: zum Sinn moralischen Handelns – rehabilitiert. Er geht dabei von der Existenz objektiver Pflichten aus und sagt: Es kann uns kein letztlich sinnloses Tun geboten sein. Das höchste Ziel moralischen Handelns ist die moralische Vollkommenheit der Welt. Sie muß also erreichbar sein, und da wir sie in dieser Welt und aus eigener Kraft nicht erreichen können, sind wir moralisch legitimiert, an unsere Unsterblichkeit zu glauben und an einen Gott, der unser Tun zu seinem letzten Ziel führt.

Die Aussagen des Glaubens unterscheiden sich jedoch in einigen Punkten wesentlich von denen der Metaphysik. Erstens in der Art und Weise, wie in religiösen Texten von Gott geredet wird. Anliegen dieser Texte ist nicht, Gott in begrifflich möglichst präziser Weise zu beschreiben, sondern seine Wirklichkeit dem Erleben nahezubringen. Der

Glaube setzt sogar dem Bemühen um eine theoretisch-objektivierende Gotteserkenntnis Grenzen. Man kann das alttestamentliche Bildverbot (Ex 20,4) durchaus auch so verstehen, daß damit nicht nur steinerne Idole gemeint sind, sondern auch theoretische. Der in seiner Wirklichkeit unverfügbare, transzendente Gott entzieht sich grundsätzlich menschlicher Erkenntnis. Im Alten Testament ist Gottesfurcht das Fundament der «Gotteserkenntnis», und die besteht in Gehorsam und Vertrauen.

Daraus ergibt sich ein Zweites: Der Mangel an inhaltlicher Bestimmtheit religiöser Aussagen macht sie für Erklärungen physischer Phänomene und geschichtlicher Ereignisse weitgehend untauglich. Gott hat die Welt erschaffen, aber über ihre Genese und Beschaffenheit wird fast nichts gesagt. Die Genesis ist keine Naturgeschichte, sondern ihre zentrale Aussage ist, daß die Welt ein Werk Gottes ist, das in seinen Augen gut ist. Der Glaube gibt auch keine Auskunft über das Ziel der Evolution und der Geschichte, er stellt ans Ende nur das Bild des neuen Himmels und der neuen Erde. Er sagt nicht, worin der Sinn des Ganzen oder seiner Teile besteht, er versichert uns nur, daß es sinnvoll ist, daß es einen Sinn des Ganzen gibt, an dem auch das endliche Leben in seiner Beschränktheit teilhaben kann. Er sagt insbesondere nicht, warum in der Welt das Böse, das Übel existiert, und gibt damit keine konkrete Antwort auf das Problem, das uns am meisten bedrängt. Er weist vielmehr alle Spekulationen über die Absichten Gottes und göttliche Zweck-Mittel-Kalkulationen ab. «So hoch der Himmel über der Erde ist, so hoch erhaben sind meine Wege über eure Wege, und meine Gedanken über eure Gedanken», heißt es beim Propheten Jesaja (Jes 55,9). Das Telos von Welt und Geschichte entzieht sich menschlicher Erkenntnis. Das Gleiche gilt für die Natur des Menschen, den Sinn seiner zeitlichen Existenz, des Todes und für die Existenz jenseits des Todes. Eine inhaltlich ähnlich unbe-

stimmte Metaphysik könnte ihrer Aufgabe nicht gerecht werden, ein besseres Verständnis des Physischen zu vermitteln.

Drittens handelt es sich bei metaphysischen Annahmen um Überzeugungen, daß etwas der Fall ist. Metaphysische Argumente sollen den Glauben begründen, daß es einen letzten Grund oder ein vollkommenes Wesen gibt. Der religiöse Glaube besteht hingegen im Vertrauen auf Gott, er ist eine Einstellung, ein personales Verhältnis zu ihm. In der Metaphysik geht es also um einen doxastischen, in der Religion um einen fiduziellen Glauben. Der Glaubende ist natürlich auch überzeugt, daß Gott existiert, der entscheidende Punkt ist aber seine Haltung zu Gott. Damit wird auch die Identifikation des metaphysisch Absoluten mit dem Gott des Glaubens fragwürdig: Das Absolute ist kein Gegenstand des Vertrauens, der Liebe und Verehrung.

Viertens werden die zentralen religiösen Aussagen als Offenbarungen verstanden; ihre Quelle sind Selbstbekundungen Gottes, nicht Ergebnisse menschlicher Überlegungen. Für das religiöse Bewußtsein ist Transzendentes menschlicher Einsicht unerreichbar; alle Spekulationen darüber bleiben unsicher. Zuverlässige Kenntnis vom Göttlichen kann uns allein es selbst vermitteln. Es kommt daher nicht auf Argumente an, sondern auf die vertrauende Annahme der Offenbarung.

4. Metaphysik als Stütze des Glaubens

Die christliche Theologie hat sich schon früh der Philosophie – wo es um Transzendentes geht: der Metaphysik – zur Auslegung der Glaubensinhalte wie der Rechtfertigung von Glaubensannahmen bedient. Man will ja die Aussagen des Glaubens interpretieren, sie dem Verständnis nahebringen, und dafür muß jede Zeit die ihr zur

Verfügung stehenden Begriffe aus dem vertrauten, dem alltäglichen oder wissenschaftlichen Bereich entnehmen. Die Hinwendung zur rationalen Philosophie und die Abwendung von den pseudo-mythologischen Spekulationen der Gnosis war ein entscheidender Schritt zur Stärkung des Glaubens. Wichtig war aber vor allem, daß sich die Theologie der Forderung einer vernünftigen Rechtfertigung des Glaubens gestellt hat. Die Anerkennung historischer Offenbarungen kann ja nicht das letzte Fundament des Glaubens sein; denn es stellt sich doch die Frage, warum wir den Offenbarungscharakter mancher Aussagen anerkennen, den anderer hingegen nicht, und dabei kann man sich offensichtlich nicht ohne Zirkel wieder auf Offenbarungen berufen. Ganz grob gesagt sieht das Programm der traditionellen Fundamentaltheologie etwa so aus: Man beweist zunächst die Existenz Gottes. Dann zeigt man, daß zu erwarten ist, daß Gott den Menschen das geoffenbart hat, was für ihr Heil notwendig ist, daß er ihnen insbesondere seine Gebote kund getan hat. Im nächsten Schritt werden Argumente dafür angeführt, daß es sich bei den von der Kirche anerkannten Offenbarungen tatsächlich um Offenbarungen Gottes handelt. Damit kann sich dann die Theologie in ihrem weiteren Fortgehen auf diese Offenbarungen stützen. Auf diese Weise sollte der Glaube ein festes, unbezweifelbares Fundament erhalten.

Neben diesem, im ersten Ansatz metaphysischen Weg spielt ein zweiter Gedanke, der einer Begründung der Glaubensinhalte durch religiöse Erfahrung, eine eher untergeordnete Rolle. Der Gedanke wäre hier: Es gibt religiöse Erfahrung. In ihr erkennen wir die Wirklichkeit Gottes, sein Handeln in der Geschichte und seine Zuwendung zu uns. Der Glaube des Alten Testaments an den Gott Israels stützt sich zum Beispiel wesentlich auf die Erfahrung des Volkes beim Auszug aus Ägypten. Wir wissen nicht mehr, was sich beim Zug durchs Schilfmeer im

einzelnen ereignet hat, klar ist aber, daß das Geschehen als rettendes Eingreifen Gottes erlebt worden ist, und daß man sich immer wieder auf diese Erfahrung berufen hat, wenn es darum ging, den Glauben neu zu befestigen. Beides sind Wege zu einer vernünftigen Rechtfertigung des Glaubens.

5. Die Problematik der Metaphysik

Ich habe schon darauf hingewiesen, daß nach einer verbreiteten Ansicht die Metaphysik mit Kants *Kritik der reinen Vernunft* ihr Ende gefunden hat, wenn sie auch danach in den Systemen des Deutschen Idealismus noch einmal eine kurze Blüte erlebte. Kant erkennt aber noch an, daß es Fragen gibt, die uns die Vernunft selbst aufgibt, obwohl sie über mögliche Erfahrung hinausgehen; er bezweifelt nicht, daß metaphysische Fragen sinnvoll sind, sondern hält sie nur für unbeantwortbar. Seit Kant hat sich die Kritik an der Metaphysik noch verstärkt. Heute ist man weit hin überzeugt, daß sie nicht nur unmöglich ist, sondern daß ihre Fragen und Antworten auch sinnlos sind.

Die letztere Behauptung ergibt sich aus der Ansicht, die physische Welt sei aus sich selbst verständlich. Den Beweis dafür sieht man in den enormen Erfolgen der Naturwissenschaften. Charakteristisch ist die Antwort von Pierre Simon Laplace auf die Frage Napoleons, dem er über seine neuesten astronomischen Theorien vorgetragen hatte, welche Rolle denn Gott als Schöpfer in ihnen spiele. Er sagte stolz: «Sire, ich benötige keine solche Hypothese». Die Fragen nach der Ursache des Urknalls oder warum gerade diese Naturgesetze gelten und nicht andere, bleiben damit zwar offen, aber man weist sie als sinnlos ab: Eine Ursache des Urknalls müßte ein physikalisches Ereignis sein, das ihm vorausgeht, aber ein solches Ereignis gibt es nicht – es sei denn der Kollaps eines

vorausgegangenen Universums. Die Naturgesetze sind Mittel der Erklärungen, können also selbst nicht mehr erklärt werden. Ein Telos des Universums und seiner Evolution gibt es nicht; denn alles läßt sich kausal durch «Zufall und Notwendigkeit» erklären.⁴ Mit der Idee der Autonomie des Physischen ist das Band zwischen ihm und einer transzendenten Realität abgeschnitten. Von der Welt der Erfahrung führen dann keine empirischen oder rationalen Brücken mehr hinüber. Spekulationen über eine supranaturale Realität, die sich der Erfahrung entzieht und ohne Einfluß auf das Physische ist, bleiben müßig und ohne Interesse für diejenige Realität, mit der wir es in unserem Leben allein zu tun haben.

Die Unmöglichkeit einer Metaphysik ergibt sich erstens wiederum aus der Annahme der Autonomie des Physischen. Danach kann eine transzendente Realität darauf keinen Einfluß haben, läßt sich also nicht aus ihr erschließen. Alle empirischen Argumente müßten vom Erfahrbaren ausgehen, kommen aber über dessen Bereich nicht hinaus. Jede Ursache eines physikalischen Ereignisses ist selbst ein physikalisches Ereignis. Es gibt auch keine apriorischen Argumente für die Existenz oder gar eine bestimmte Beschaffenheit einer transzendenten Realität. Sätze über sie sind keine Bedeutungswahrheiten – das zeigen zum Beispiel die Mängel des ontologischen Arguments für die Existenz Gottes – und es gibt auch keine synthetisch-apriorischen Prinzipien, mit denen sich solche Aussagen gewinnen ließen. Für Kant zum Beispiel beschränkt sich deren Anwendungsbereich auf die Welt der

⁴ St. W. Hawking, *A Brief History of Time*, New York 1988, Kap. 8, meinte sogar, ein Telos der kosmischen Evolution widerspräche dem zweiten Hauptsatz der Thermodynamik; denn danach nimmt die Unordnung geschlossener Systeme zu, während ein Telos der Welt ein geordneter Zustand sein müßte. Die Gleichsetzung von Entropie mit Unordnung ist aber nicht haltbar – es handelt sich um eine ganz spezielle «Unordnung» –, und manche Modelle des Universums nehmen ja auch einen Kollaps an, also eine Entwicklung zu einer sehr ausgeprägten «Ordnung». Bemerkenswert an dem Argument ist nur, wie wenig exakt Vertreter der exakten Wissenschaften sind, wenn sie über die Grenzen ihres Faches hinausgehen.

Erscheinungen, da sie darauf beruhen, daß diese Erscheinungen durch unseren kognitiven Apparat mitbestimmt sind. Es ist auch nicht einzusehen, wieso aus Vernunftwahrheiten als Denknöwendigkeiten etwas über eine Wirklichkeit folgen sollte, die als unabhängig von unserer Vernunft begriffen wird. Zweitens sind, wie wiederum Kant betont hat, unsere Begriffe nur im Bereich des Erfahrbaren anwendbar. Wir bilden sie zur Beschreibung des direkt oder indirekt Beobachtbaren, und daher verlieren sie ihren normalen Inhalt, wenn wir versuchen, sie auf eine ganz anders geartete Realität anzuwenden. Eine Ursache eines Ereignisses E ist zum Beispiel ein Ereignis, das E vorausgeht und von dem E eine naturgesetzliche Folge ist. Ursachen sind also immer nur zeitlich lokalisierte Ereignisse, nicht aber etwas Zeitloses, und nur Ereignisse, die unter Naturgesetze fallen. Bezeichnen wir Gott als Person, so bleibt diese Aussage völlig vage; denn der Begriff der Person ist im Blick auf Menschen als leibseelische Individuen bestimmt, und es macht keinen Sinn, einem ewigen, körperlosen Wesen Empfindungen, Handlungen und Leben zuzuschreiben. Annahmen über etwas Transzendentes lassen sich also nicht einmal sinnvoll formulieren, geschweige denn begründen.

Diese Kritik der Metaphysik ist nicht so schlagend, wie das auf den ersten Blick erscheint. Es läßt sich kaum beweisen, daß sich die physische Wirklichkeit tatsächlich immanent erklären läßt. Schon für den physikalischen Bereich ist das nur wahrscheinlich. Die Reduktion der gesamten empirischen Realität auf das Physikalische im Sinn des Materialismus ist jedenfalls nicht haltbar; denn seelisch-geistige Phänomene widerstehen einer solchen Reduktion.⁵ Ferner hängt die These, das Physische sei aus sich selbst verständlich, von den Ansprüchen ab, die man an Erklärungen stellt. Es wurde schon gesagt, daß vom

⁵ Vgl. dazu F. von Kutschera, *Die falsche Objektivität*, Berlin 1993, Kap. 1.

immanenten Standpunkt aus die Frage nach dem Grund des Urknalls, der Existenz unseres Universums und die Frage «Warum gerade diese Naturgesetze und nicht andere?» abgelehnt werden muß, wenn man an der Erklärbarkeit der Welt aus sich selbst festhalten will. Diese Fragen sind aber nur dann sinnlos, wenn Erklärungen von Physischem immer nur Erklärungen mit Physischem sein können. Das bestreitet aber die Metaphysik gerade, und das Prinzip «Was sich nicht physikalisch erklären läßt, läßt sich überhaupt nicht erklären» ist kaum überzeugend.

Der zentrale Vorwurf an die Metaphysik ist, daß sich Transzendentes erstens nicht aus Empirischem erschließen und zweitens auch nicht beschreiben läßt. Zum ersten Punkt ist zu sagen: Seine Unerschließbarkeit allein besagt noch nicht, daß die Annahme von Transzendente un gerechtfertigt oder unfruchtbar ist. Auch physikalische Theorien lassen sich nicht aus Beobachtungen erschließen, sondern gehen weit über alle verfügbaren Daten hinaus. Man kann die immanente Auffassung der Gesamtwirklichkeit wie jene, nach der die physische Realität nur Teil einer größeren Wirklichkeit ist, als Paradigmen im Sinne von Thomas Kuhn auffassen. Im letzteren Fall zählt dann die Annahme einer transzendenten Realität zu den Grundannahmen, die sich nicht mehr begründen lassen. In einem solchen Paradigma muß es freilich Zusammenhänge zwischen den Realitätsbereichen geben. Die Gesamtwirklichkeit darf nicht in zwei separate Teilbereiche zerfallen, die nichts miteinander zu tun haben, sonst bliebe die Annahme von Transzendente unfruchtbar und das Paradigma könnte sich in seinem transzendenten Teil nicht bewähren.

Schwieriger ist es, dem zweiten Vorwurf zu begegnen. Er ist besonders radikal von seiten der Empiristen erhoben worden. Hume, für den neben logisch-mathematischen Sätzen nur Sätze über Beobachtbares sinnvoll waren, sagt: «When we run over libraries, persuaded of

these principles [des Empirismus], what havoc must we make? If we take in our hands any volume; of divinity or school metaphysics, for instance; let us ask, *Does it contain any abstract reasoning concerning quantity or number?* No. *Does it contain any experimental reasoning concerning matters of fact and existence?* No. Commit it then to the flames: for it can contain nothing but sophistry and illusion».⁶ (Hume hätte danach freilich auch seine eigenen Bücher verbrennen müssen.) Seine Ideen wurden im logischen Empirismus des Wiener Kreises wieder aufgenommen.⁷ Zur Stütze dieser These hat man empiristische Sinnkriterien entworfen, die sich jedoch allesamt als unhaltbar erwiesen haben.⁸ Brauchbarer ist der Gedanke Kants, der auch schon von den Sophisten gegen die Theologie vorgebracht wurde: Unsere Begriffe sind nur für direkt oder indirekt Erfahrbares bestimmt, für Physisches in dem weiten Sinn, von dem ich oben ausgegangen bin. Nun kann man zwar Kategorien wie «Individuum», «Eigenschaft» oder «Sachverhalt» auch über diesen Bereich hinaus verwenden; wir reden auch über zeitlose abstrakte Entitäten wie Zahlen, Mengen, Begriffe, Propositionen und machen darüber durchaus sinnvolle Aussagen, aber diese Entitäten faßt man doch meist als Konstrukte menschlichen Denkens auf, während eine transzendente Realität kein solches Konstrukt sein soll. Selbst wenn man ihnen im Sinn des Universalienrealismus oder Platonismus eine vom menschlichen Denken unabhängige Existenz zuschreibt, muß doch eine transzendente Realität, die zum Beispiel den letzten Grund der empirischen Wirklichkeit enthalten soll, von anderer Art sein. Man kann also zwar

⁶ Diese Sätze bilden den Schluß von David Humes *Enquiry Concerning Human Understanding* (1777), XII,3.

⁷ Vgl. zum Beispiel das fast wortgetreue Echo bei R. Carnap, *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*, in: *Erkenntnis* 2 (1932) 219–241, 236.

⁸ Vgl. dazu beispielsweise C. G. Hempel, *Aspects of Scientific Explanation*, New York 1965, § 4.

nicht behaupten, unsere Begriffe seien nur in Anwendung auf Erfahrbares bestimmt, aber es bleibt doch unklar, wie sich Transzendentes beschreiben lassen soll. Das zeigt sich zum Beispiel auch in der Diskussion der Attribute Gottes.⁹

6. Braucht Glaube Metaphysik?

Die Kritik an der Metaphysik ist also ernst zu nehmen. Damit sieht sich der Glaube nicht nur einer wichtigen Stütze beraubt, sondern die philosophischen Konzepte, die in die Auslegung der Glaubensinhalte eingegangen sind, stellen nun eher einen hinderlichen Ballast dar. Daher wird die Frage dringlich, ob der Glaube der Metaphysik bedarf und wie er ohne sie auskommen kann.

Die Interpretation von Glaubenssätzen mit philosophischen Begriffen ist zwar sinnvoll und in gewissem Maß wohl auch unumgänglich, aber ihr Ziel erreicht sie nur, wenn sie sich der zeitgemäßen Philosophie – das heißt nicht: der jeweiligen philosophischen Mode – bedient; denn es geht ja um ein Verständnis der Aussagen für die Menschen mit ihrem jeweiligen kognitiven Horizont. Schon von daher ist die Fixierung auf traditionelle metaphysische Konzeptionen problematisch. Es gibt aber auch grundsätzliche Grenzen begrifflicher Bestimmbarkeit von Glaubensinhalten. Ich habe schon darauf hingewiesen, daß die Identifikation des metaphysisch Absoluten mit Gott fragwürdig ist und immer fragwürdig war – vielleicht auch für Thomas selbst; denn seine Aussage «Alles, was ich geschrieben habe, ist Stroh», die er nach einer tiefen religiösen Erfahrung am Nikolaustag des Jahres 1273 machte, läßt sich auch in diesem Sinn deuten. Und Pascal ruft, wiederum aufgrund einer religiösen Erfahrung, im *Mémorial* aus: «Der Gott Abrahams, Isaacs und Jakobs,

⁹ Vgl. dazu F. von Kutschera, *Vernunft und Glaube*, Berlin 1990, 1.3.

nicht der Gott der Philosophen!» Die religiöse Sprache hat nicht das Ziel, Gott zu beschreiben, ihn «auf den Begriff zu bringen», sondern ihn dem Erleben nahezubringen, und dazu eignen sich konkrete, anthropomorphe Bilder weit besser als metaphysische Aussagen. Die Sprache der Bilder, bei der die bloße Bildhaftigkeit immer mitgedacht wird, ist weit weniger anfällig für die moderne Kritik als die Sprache der Philosophie, bei der alles auf wörtliche Genauigkeit und Eindeutigkeit ankommt, die in bezug auf eine transzendente Realität letztlich unmöglich sind. Man kann religiöse Texte auch ohne philosophischen Apparat auslegen, den Sinn der Bilder, die sprachlichen Ausdrucksweisen vergangener Zeiten erläutern und ihren weltanschaulichen Hintergrund.

Auch eine vernünftige Rechtfertigung des Glaubens kommt ohne metaphysische Argumente aus. Das fundamentalistische Ideal einer Letztbegründung der Erkenntnis auf unbezweifelbare Evidenzen ist heute auch in der Philosophie und den Wissenschaften aufgegeben und durch das paradigmatische Erkenntnismodell abgelöst worden. Ihm liegt, grob gesagt, die einfache Einsicht zugrunde, daß man nichts begründen kann, ohne etwas vorauszusetzen. Das Konzept des Paradigmas geht auf Ludwig Wittgenstein zurück, das Wort hat Thomas Kuhn 1962 eingeführt. Die Idee ist, daß jede Theorie, allgemeiner: jedes Weltbild, auf fundamentalen Voraussetzungen beruht, die in ihm selbst nicht mehr begründet werden können, daß selbst Begründungsverfahren und Rationalitätsstandards Teile eines Paradigmas sind und keine universelle Geltung beanspruchen können und daß wegen der Theoriebeladenheit der Beobachtungen auch Erfahrung kein neutraler Prüfstein für Paradigmen ist.¹⁰ Ein Para-

¹⁰ Die These von der Theoriebeladenheit der Erfahrung besagt, daß alle erfahrungsmäßigen Feststellungen von Theorien – allgemeiner: von vorgängigen Annahmen oder Erwartungen – beeinflußt sind. Vgl. dazu beispielsweise N. R. Hanson, *Patterns of Discovery*, Cambridge 1958, Kap. 1 oder Th. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago 1962, ²1970, Kap. 10.

Paradigma läßt sich also nicht durch eine Letztbegründung seiner fundamentalen Prämissen und seiner Rationalitätsstandards rechtfertigen, sondern nur dadurch, daß es sich in der Erfahrung bewährt. Von Bewährung kann man deswegen sprechen, weil die Theoriebeladenheit der Erfahrung nicht bedeutet, daß das Paradigma die Beobachtungen, die wir in seinem Licht machen, immer schon in der Weise determiniert, daß sie es bestätigen. Man kann nun auch einen religiösen Glauben als Paradigma auffassen. Dann findet er seine Rechtfertigung darin, daß er sich im Leben bewährt. Das ist allerdings nur dann möglich, wenn sich der Glaube auch der Gefahr des Scheiterns aussetzt, also widersprechende Erfahrungen nicht einfach umdeutet. Tatsächlich sieht sich der Glaubende ja auch nicht immer nur bestätigt. Er kann mit seinen besten Absichten scheitern. Auch er erfährt die Sinnlosigkeit von Leid, von Zerstörung, die Ohnmacht, Gutes zu bewirken, und wird dabei seine Zuflucht nicht in der Annahme suchen, menschliches Leid sei für Gott ein Mittel zu irgendwelchen höheren Zwecken. Darin liegt nun vielleicht das zentrale Problem der Bewährung: Wie paßt die Auffassung der Welt als sinnvolles Werk eines guten und allmächtigen Gottes zur Tatsache des Übels in der Welt? Der Glaube selbst gibt keine Erklärung dafür. Man kann also nicht einfach sagen, der Glaube bewähre sich. Denn er bewährt sich für jemanden, und ob er sich für ihn bewährt, hängt von den Erfahrungen ab, die er bei seinem Leben aus dem Glauben macht, und von dem Gewicht, das bestimmte positive oder negative Erfahrungen für ihn haben. Und Erfahrungen von unnötigem Leid und sinnloser Zerstörung hindern uns an einer glatt positiven Antwort.

Die zwiespältige Antwort, die sich auf die Frage nach der Bewährung des Glaubens ergibt, führt letztlich zu dem Punkt, an dem die Rechtfertigungsfrage keine allgemein verbindliche Antwort mehr zuläßt, sondern zu einem Problem persönlicher Entscheidung wird. Dann geht es um

eine Wahl, die jeder für sich zu treffen hat und die ihm niemand abnehmen kann. Man wird sich dabei die Implikationen der Alternativen vor Augen stellen und sich fragen, auf welche Alternative man sein Leben bauen kann und welche Hoffnung es gibt auf die Erfüllung der Anliegen, die einem wesentlich und unverzichtbar sind.

Gegen diesen Gedanken wird man einwenden: Die Frage nach einer Rechtfertigung des Glaubens ist doch die Frage nach vernünftigen, allgemein akzeptierbaren Gründen für seine Richtigkeit. Was hier nun am Ende übrig bleibt, ist aber lediglich ein subjektiver Grund für die Entscheidung für ihn. Das Ziel war, die Glaubensentscheidung als objektiv rational, als richtig auszuweisen, hier wird aber nur eine subjektive Rationalität für diese Entscheidung in Anspruch genommen, und was subjektiv vernünftig ist, ist nicht auch schon objektiv vernünftig. Letztlich ist das Ganze nicht mehr als ein blinder Dezisionismus. Darauf ist zu erwidern: Um eigene Entscheidungen kommen wir nicht herum, auch dann nicht, wenn sachliche Argumente für die Richtigkeit des Glaubens vorgebracht werden; denn dann müssen wir immer noch ihre Prämissen akzeptieren. Erkenntnis setzt Überzeugung voraus, unsere Überzeugungen müssen wir uns aber selbst bilden, und dabei können wir nur den Kriterien subjektiver Rationalität folgen; denn unerkannte Wahrheiten können für uns kein Maßstab sein. Religiöser Glaube ist ferner nicht nur ein Fürwahrhalten, sondern eine praktische Haltung, eine Lebensform, und dafür ist eine persönliche Entscheidung unumgänglich. Wie sollte der Glaube für unser Leben leitend sein, wenn wir nicht mit unserer eigenen, wohlüberlegten und freien Entscheidung dahinter stehen? Das Zurückgehen auf die subjektive Rationalität der Entscheidung für ein Paradigma liegt in der letzten Konsequenz des Scheiterns des fundamentalistischen Erkenntnisideals. Trotzdem haben viele mit dieser Wendung der Rechtfertigungsfrage Schwierigkeiten. Man wollte sich

durch objektive Gründe, die auf jedermanns Zustimmung Anspruch erheben können, der Wahrheit des Glaubens vergewissern, und findet sich letztlich auf die eigene, persönliche Glaubensentscheidung verwiesen. Ein Rezensent meines Buches «Vernunft und Glaube» schreibt: «Is it reasonable to accept Christian faith if one is not even sure that God exists, knows nothing about His attributes, and has no external evidence whatsoever that He did reveal Himself to man?» Obwohl ich eine gewisse Sympathie für solche Reaktionen habe, scheint mir ihnen doch ein allzu naives Glaubensverständnis zugrunde zu liegen. Der Glaubende ist sich natürlich sicher, daß Gott existiert, wenn er aber auf diese seine Überzeugung reflektiert, muß ihm klar werden, daß sie vernünftigen Zweifeln nicht enthoben ist. Es gibt auch keinen zwingenden Beweis für eine Offenbarung durch Gott, der Glaubende erfährt vielmehr, daß sich ihm in bestimmten Texten und Traditionen eine Wirklichkeit erschließt, die ihn zutiefst anspricht, und dieser Erfahrung vertraut er. Er hat auch Vorstellungen von Gott, aber wenn er sie auch nur ein wenig kritisch hinterfragt, muß er sich eingestehen, daß sie vage und inadäquat sind. Die Stärke des Glaubens liegt nicht in metaphysischen oder historischen Garantien, nicht im Fehlen von Zweifeln, sondern im Vertrauen auf bestimmte Erfahrungen und im Bewußtsein, daß die Hoffnung auf Sinn für das eigene Leben an den Glauben gebunden ist.

7. Zusammenfassung

Das Fazit meiner Überlegungen läßt sich in folgenden Punkten zusammenfassen:

Erstens: Es gibt zwar keine stichhaltigen empirischen oder rationalen Argumente für die Annahme einer transzendenten Realität, man kann metaphysische Aussagen aber als Prinzipien eines Paradigmas ansehen, das ein

mehr oder minder detailliertes Bild der Gesamtwirklichkeit entwirft. Sie bedürfen dann keiner Begründung, müssen jedoch einen konstruktiven Beitrag zur Bewährung des Paradigmas leisten.

Zweitens: So gesehen liegt das Problem metaphysischer Annahmen vor allem in ihrer inhaltlichen Unbestimmtheit. Im Rahmen eines theoretischen Paradigmas ist es kaum lösbar; denn aus unbestimmten Aussagen ergeben sich keine konkreten Folgerungen, sie tragen also nichts zur Überprüfbarkeit des Gesamtparadigmas durch Erfahrung bei.

Drittens: Auch eine Religion läßt sich als Paradigma ansehen. Dann handelt es sich aber nicht um ein theoretisches Paradigma, eine Vorstellung von der Beschaffenheit der Wirklichkeit, sondern um eine Anschauung, die neben expliziten Annahmen auch eine bestimmte Sicht und ein Erleben der Realität vermittelt, sowie um ein Verhältnis zu ihr, das nicht nur durch explizite Normen des Verhaltens und Wertvorstellungen definiert ist, sondern auch durch Haltungen.

Viertens: Für die Bestimmung eines solchen weltanschaulichen Paradigmas spielen nicht nur inhaltlich wohlbestimmte Aussagen eine wichtige Rolle, sondern auch Sätze oder Texte, welche die gemeinte Wirklichkeit dem Erleben nahebringen und bestimmte Einstellungen zu ihr evozieren. Darin liegt der spezifische Wert der Sprache der Religion. Aus solchen Sätzen und Texten ergeben sich zwar wiederum keine empirischen Folgerungen, aber ein derartiges weltanschauliches Paradigma bewährt sich auch nicht nur an Beobachtungsdaten, sondern in der gesamten Lebenserfahrung. Auch moralische Normen und Wertvorstellungen können sich im Leben bewähren und ebenso Sichtweisen und Haltungen oder ein Vertrauen zum Leben und auf seinen Sinn.

Fünftens: Wenn das Absolute unser Begreifen immer übersteigt, sind daher religiöse Versuche einer Annäherung adäquater als metaphysische.